

Η ιδιότητα του πολίτη ανάμεσα στη μερικοκρατία της εθνικής δημοκρατικής κοινότητας και στην οικουμενικότητα των αξιών της: τα χαρακτηριστικά του δημοκρατικού σχολείου

Στάθης Μπαλιάς ■

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η φιλελεύθερη δημοκρατία αναπτύχθηκε παράλληλα με την ανάδυση του κράτους - έθνους στο πλαίσιο του οποίου κατέστη δυνατή η ελευθερία και η αλληλεγγύη μεταξύ των μελών του και, κατ' επέκταση, η πολιτική του ενότητα, ενώ το μοντέλο του πολίτη (citizenship) και τα διανεμόμενα δικαιώματα καθορίζονταν από την εθνική ταυτότητα. Το γεγονός αυτό είχε ως συνέπεια η φιλελεύθερη δημοκρατία να διαπερνάται από μια θεμελιώδη αντίφαση ανάμεσα στην οικουμενικότητα των φιλελεύθερων αξιών της και στη μερικοκρατία της εθνικής κοινότητας, εντός της οποίας αναπτύχθηκε ιστορικά. Η αντίφαση αυτή αναδεικνύει το ζήτημα για το κατά πόσον είναι δυνατόν στις συνθήκες των σύγχρονων πολυπολιτισμικών κοινωνιών να διαμορφωθούν οι όροι που θα επιτρέψουν τη σύνθεση των φιλελεύθερων οικουμενικών αξιών με τις αξίες της εθνικής ταυτότητας στο πλαίσιο της δημοκρατικής κοινωνίας, διασφαλίζοντας ταυτόχρονα την ενότητά της.

Το δημοκρατικό σχολείο είναι εξίσου αντιμέτωπο με τα διλήμματα οικουμενικότητα ή μερικοκρατία, ατομικές ελευθερίες ή -αντιφιλελεύθερη- κοινοτική ηθική, εκμάθηση της ελευθερίας του ατόμου (ατομική ταυτότητα) ή καλλιέργεια της πειθαρχησης σε μια δεδομένη ηθική κοινότητα (συλλογική ταυτότητα). Το βασικό ερώτημα που τίθεται εδώ είναι αν το δημοκρατικό σχολείο μπορεί να προωθήσει μια ιδιότητα του πολίτη θεμελιωμένη στις οικουμενικές αξίες και συγχρόνως να καλλιεργήσει μια κοινή πολιτική ηθική στο πλαίσιο της οποίας θα μπορέσει να συμβιβάσει τις οικουμενικές με τις εθνικές αξίες.

Σε θεωρητικό επίπεδο, μια δυνατή απάντηση στα ερωτήματα αυτά είναι μια ρεπουμπλικανικού τύπου πολιτική κουλτούρα, και μια αντίστοιχη ιδιότητα του πολίτη, καλλιεργήσιμη στο δημοκρατικό σχολείο, η οποία θα συνενώνει τις ατομικές ελευθερίες / ταυτότητες στο πλαίσιο ενός δημοκρατικού ήθους νοούμενο ως

το προϊόν μιας διαλογικής επικοινωνίας μεταξύ των πολιτών, χωρίς διακρίσεις στη διανομή των ελευθεριών και των δικαιωμάτων. Μια τέτοια δημοκρατική ηθική δεν μπορεί να αποδίδει προτεραιότητα σε καμιά ταυτότητα και οφείλει να εναρμονίζει, σε συνθήκες ισότητας, τις ατομικές ελευθερίες με το συμφέρον της -εθνικής- κοινότητας «μέσω διαρκώς διακινδυνευμένων και αναθεωρήσιμων συνθέσεων».

Εισαγωγή

Η σύγχρονη φιλελεύθερη δημοκρατία αναπτύχθηκε στο πλαίσιο της εθνικής κοινότητας χάρη στην οποία κατέστη δυνατή η ελευθερία και η αλληλεγγύη μεταξύ των μελών της και, κατ' επέκταση, η πολιτική της ενότητα. Ωστόσο, στο πλαίσιο αυτής της φιλελεύθερης δημοκρατίας το μοντέλο του πολίτη (citizenship) και τα διανεμόμενα δικαιώματα καθορίζονταν από την εθνική ταυτότητα και όχι με βάση οικουμενικά κριτήρια. Υπ' αυτή την έννοια, η φιλελεύθερη δημοκρατία πάσχει σήμερα από μια θεμελιώδη αντίφαση ανάμεσα στην οικουμενικότητα των -φιλελεύθερων- αξιών της και στη μερικοκρατία (particularism) της -εθνικής- κοινότητας. Η αντίφαση αυτή αναδεικνύει το ζήτημα για τη δυνατότητα μιας δημοκρατικής κοινότητας, καθώς και μια αντίστοιχη ιδιότητα του πολίτη, που θα εναρμονίζει τις ελευθερίες (ατομικές ταυτότητες) με μια κοινή δημοκρατική πολιτική ταυτότητα, η οποία θα συνθέτει τις οικουμενικές αξίες με την εθνική ταυτότητα.

Το παραπάνω πρόβλημα αφορά ταυτόχρονα και το σύγχρονο δημοκρατικό σχολείο, το οποίο βρίσκεται εξίσου αντιμέτωπο με τα διλήμματα οικουμενικότητα ή μερικοκρατία, ατομικές ελευθερίες ή -(αντι-)φιλελεύθερη και (αντι-)οικουμενική-κοινοτική ηθική. Επομένως, το βασικό ερώτημα που τίθεται εδώ είναι αν το δημοκρατικό σχολείο μπορεί να προωθήσει τις οικουμενικές αξίες και συγχρόνως να καλλιεργήσει μια πολιτική ηθική, καθώς και έναν τύπο πολίτη, που να συμβιβάζει τις φιλελεύθερες / οικουμενικές αξίες με τις αξίες της εθνικής κοινότητας.

Στην εργασία αυτή θα υποστηρίξουμε ότι, σε θεωρητικό επίπεδο, μια δυνατή απάντηση στα ερωτήματα αυτά είναι μια ρεπουμπλικανικού τύπου πολιτική κουλτούρα και μια αντίστοιχη ιδιότητα του πολίτη, καλλιεργήσιμη στο δημοκρατικό σχολείο, η οποία θα συνενώνει τις ατομικές ελευθερίες - ταυτότητες στο πλαίσιο ενός δημοκρατικού ήθους νοούμενο ως το προϊόν μιας διαλογικής επικοινωνίας μεταξύ των πολιτών, χωρίς διακρίσεις στη διανομή των ελευθεριών και των δικαιωμάτων. Θα υποστηρίξουμε επίσης ότι μια τέτοια δημοκρατική ηθική είναι δυνατόν να καλλιεργηθεί στο πλαίσιο του σύγχρονου δημοκρατικού σχολείου, εφόσον δεν θα αποδίδει προτεραιότητα σε καμιά ταυτότητα και θα εναρμονίζει, σε συνθήκες ισότητας, τις ατομικές ελευθερίες

με το συμφέρον της –εθνικής– κοινότητας «μέσω διαρκώς διακινδυνευμένων και αναθεωρήσιμων συνθέσεων».

Η φιλελεύθερη δημοκρατία: το πρόβλημα της πολιτικής ενότητάς της και τα απορρέοντα ηθικά διλήμματα

Ο Ch. Taylor υποστήριξε ότι ο φιλελευθερισμός δεν εξηγεί ικανοποιητικά γιατί να συνεχίσουν οι πολίτες να ψηφίζουν υπέρ διανεμητικών πολιτικών κοινωνικής πρόνοιας και να αποδέχονται τη νομική υποχρέωση να κάνουν θυσίες για συμπολίτες με τους οποίους δεν συμμερίζονται καμία αντίληψη περί αγαθού (Kymlicka, 2005:434). Έθεσε δηλαδή δύο καίρια ζητήματα που απασχολούν την πολιτική θεωρία: πρώτον, της αλληλεγγύης, και, δεύτερον, της ενότητας της πολιτικής κοινότητας ως όρου για το πρώτο. Πώς μπορεί να αναπτυχθεί η αλληλεγγύη και να συνδυαστεί με την παραχώρηση ίσων δικαιωμάτων σε πολίτες που δεν ανήκουν στην ίδια ηθική κοινότητα; Πώς μπορεί να διασφαλιστεί η ενότητα της φιλελεύθερης πολιτικής κοινότητας στη βάση της παραχώρησης τέτοιων δικαιωμάτων σε πολίτες που ανήκουν σε διαφορετικές από την κυρίαρχη ηθική κοινότητα;

Η φιλελεύθερη δημοκρατία χαρακτηρίζεται εξ ορισμού από ανομοιογένεια (diversity) ταυτοτήτων, υπό την έννοια ότι, όντας θεμελιωμένη στην ελεύθερη ατομική επιλογή, κάθε άτομο έχει το δικαίωμα να επιλέξει ελεύθερα αυτό που κατά την κρίση του συνιστά τον αγαθό βίο. Η ανομοιογένεια αυτή, ως σύστοιχη της ελευθερίας, αποτελεί σήμερα όχι μόνο μια θεμελιώδη αξία στον δυτικό κόσμο (James, 1995) αλλά και «μόνιμο χαρακτηριστικό της δημόσιας κουλτούρας της φιλελεύθερης δημοκρατίας» (Rawls, 2004:66). Ωστόσο, το προκύπτον «δικαίωμα στην ιδιαιτερότητα» και η συνεπαγόμενη ανομοιογένεια των ταυτοτήτων αντιπροσωπεύει έναν δυνάμει κίνδυνο για κάθε δημοκρατική εθνική κοινότητα, καθόσον κάθε πολίτης μπορεί να προωθήσει τη δική του αντίληψη περί αγαθού ερχόμενος σε αντίθεση με τις αντιλήψεις των άλλων ή ακόμα και με την κυρίαρχη αντίληψη : μέσα από την προστασία που προσφέρουν τα φιλελεύθερα δικαιώματα, «το φιλελεύθερο “εγώ” είναι δυνάμει απειλητικό για κάθε μορφή κοινοτικής ζωής, ακόμα και για τη δημοκρατικού τύπου κοινότητα» (Wellmer, 1997:395). Η ανομοιογένεια των ταυτοτήτων επιτείνεται στις συνθήκες της σύγχρονης πολυπολιτισμικής κοινωνίας και δημιουργεί συνθήκες θρυμματισμού και αποσύνθεσης για τη δημοκρατική κοινότητα, ιδιαίτερα όταν αυτή θεμελιώνεται σε μια κοινότητα γλώσσας, ηθών και παραδόσεων. Για τον λόγο αυτό, όταν δηλαδή η κοινότητα κινδυνεύει εξαιτίας του αποσυνθετικού ρόλου της ελευθερίας, «απαιτείται κατά περιόδους ένα είδος “διορθωτικού” κοινοτισμού» (Walzer, 1997:325) γεγονός που σημαίνει

ότι η διατήρηση της φιλελεύθερης δημοκρατίας δεν μπορεί να επιτευχθεί μόνο στη βάση της ατομικής ελευθερίας αλλά προϋποθέτει και μια «δόση» κοινοτισμού, η οποία θεωρείται απαραίτητη για την ενότητά της.

Από την άλλη μεριά, στη φιλελεύθερη δημοκρατία, κάθε ατομική ή συλλογική ταυτότητα, εφόσον συνδέεται με την ελευθερία επιλογής του αγαθού, έχει ίσα δικαιώματα με κάθε άλλη ταυτότητα. Ωστόσο, στη φιλελεύθερη δημοκρατική κοινότητα στην οποία κατά κανόνα κυριαρχεί μια εθνική ομάδα, η ελευθερία επιλογής του αγαθού και η συναφής απόλαυση των θεμελιωδών δικαιωμάτων δεν είναι εγγυημένη εξίσου για όλες τις ταυτότητες: ο πολυπολιτισμικός χαρακτήρας των φιλελεύθερων δημοκρατικών κοινωνιών θέτει σήμερα τεράστια ηθικά διλήμματα που αφορούν την ίση απόλαυση των δικαιωμάτων από όλα τα μέλη τους.

Είναι γεγονός ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία αναπτύχθηκε στο πλαίσιο της εθνικής κοινότητας χάρη στην οποία κατέστη δυνατή η ελευθερία και η αλληλεγγύη μεταξύ των μελών της και, κατ' επέκταση, η πολιτική της ενότητα, ενώ το μοντέλο του πολίτη (citizenship) και τα διανεμόμενα δικαιώματα καθορίζονταν από την εθνική ταυτότητα. Ωστόσο, το γεγονός ότι η διανομή των δικαιωμάτων του πολίτη πραγματοποιείται στις φιλελεύθερες δημοκρατίες με κριτήριο την εθνική ταυτότητα οδηγεί σε μια θεμελιώδη διάκριση και σε έναν αποκλεισμό, δυνάμει ή και πραγματικό, από τα δικαιώματα όσων δεν διαθέτουν την εθνική ταυτότητα. Έτσι, η ιδιότητα του πολίτη διαμορφώθηκε στη βάση «ενός θεσμικού ρατσισμού που απέκλειε από τη διανομή των δικαιωμάτων όσους δεν διέθεταν την εθνική ταυτότητα» (Turner, 2000:23). Υπ' αυτή την έννοια, η φιλελεύθερη δημοκρατία πάσχει σήμερα από μια θεμελιώδη αντίφαση ανάμεσα στην οικουμενικότητα των –φιλελεύθερων- αξιών της και στη μερικοκρατία της –εθνικής- κοινότητας, ανάμεσα στον φιλελεύθερο οικουμενισμό και την αντιφιλελεύθερη μερικοκρατία (Beiner, 1995).

Η αντίφαση αυτή θέτει σε δοκιμασία την ιδεολογία των ανθρωπίνων δικαιωμάτων και τις οικουμενικές ηθικές βάσεις τη φιλελεύθερης δημοκρατίας και, κατ' επέκταση, την ίδια τη φιλελεύθερη δημοκρατία, διότι η συνάρθρωση των εθνικά οριζόμενων δικαιωμάτων του πολίτη με τα οικουμενικά ανθρωπίνων δικαιώματα αποτελεί θεμελιώδες συστατικό της νεωτερικής φιλελεύθερης δημοκρατικής παράδοσης. Υπ' αυτή την έννοια και λαμβανομένου υπόψη του πολυπολιτισμικού χαρακτήρα τους, οι δυτικές δημοκρατικές κοινωνίες βρίσκονται σήμερα μπροστά σε ένα θεμελιώδες ηθικό πρόβλημα, αυτό της αναγνώρισης ίσων δικαιωμάτων σε όλα τα μέλη της δημοκρατικής κοινωνίας, χωρίς εξαιρέσεις και διακρίσεις, κυρίως στις μειονότητες, αλλά και στους πρόσφυγες και τους μετανάστες. Η μη ικανοποιητική πρακτική αντιμετώπιση αυτού του ηθικού προβλήματος, με την οποία είναι συνυφασμένες οι οικουμενικές ηθικές βάσεις της φιλελεύθερης δημοκρατίας, θέτει σε αμφιβολία τη

νεωτερική εκδοχή του ανθρωπισμού και μαζί με αυτή τις ίδιες τις αξιακές βάσεις της φιλελεύθερης δημοκρατίας. Έτσι, η φιλελεύθερη δημοκρατία, όπως αναπτύχθηκε στο πλαίσιο του εθνικού κράτους, αντιβαίνει στα ίδια τα διακηρυγμένα οικουμενικά ιδανικά της ελευθερίας και της ισότητας, γεγονός που υποδεικνύει την ανάγκη μιας στροφής στο πνεύμα του οικουμενισμού και του κοσμοπολιτισμού με το οποίο είναι καταστατικά συνδεδεμένη. Σύμφωνα μάλιστα με τον Albrecht Wellmer «η άρνηση των φιλελεύθερων δημοκρατικών κοινωνιών να ενσωματώσουν την κοσμοπολίτικη προοπτική απειλούν την ίδια την ύπαρξή τους» (Wellmer, 1997:399).

Η αντίφαση λοιπόν ανάμεσα στη μερικοκρατία της εθνικής ταυτότητας και την οικουμενικότητα των ανθρωπίνων δικαιωμάτων αναδεικνύει το ζήτημα για τη δυνατότητα μιας φιλελεύθερης δημοκρατικής κοινωνίας που θα εναρμονίζει τις ελευθερίες (ατομικές ταυτότητες) με μια κοινή δημοκρατική πολιτική ταυτότητα η οποία θα συνθέτει τις οικουμενικές αξίες με την εθνική ταυτότητα στις συνθήκες του κοινωνικού και πολιτισμικού πλουραλισμού που χαρακτηρίζει τις σύγχρονες δημοκρατικές κοινωνίες. Πώς είναι δυνατή αυτή η σύνθεση; Μπορεί να υπάρξει μια σύνθεση της εθνικής μερικοκρατικής κοινότητας με τις οικουμενικές αξίες της ισότητας και της ελευθερίας χωρίς διακρίσεις; Είναι δυνατόν να συνυπάρξουν οι διάφορες ταυτότητες στο πλαίσιο μιας φιλελεύθερης και δημοκρατικής πολιτικής κοινότητας έτσι ώστε μέσα από τη συνύπαρξή τους να καταστεί δυνατή η σύλληψη μιας έννοιας του κοινού καλού που θα τις υπερβαίνει και ταυτόχρονα θα τις ενοποιεί; Αυτό είναι ίσως ένα από τα μεγάλα θεωρητικά και ηθικά προβλήματα τα οποία αντιμετωπίζουν οι φιλελεύθερες δημοκρατίες σήμερα. Τα προβλήματα αυτά βρίσκονται σήμερα στο επίκεντρο του θεωρητικού ενδιαφέροντος σχετικά με το μέλλον της φιλελεύθερης δημοκρατίας, αλλά και του δημοκρατικού σχολείου. Θα επιχειρήσω στη συνέχεια να πραγματευτώ μια δυνατή απάντηση στα ζητήματα αυτά με αναφορά σε ορισμένες θέσεις που έχουν αναπτυχθεί σχετικά με το θέμα αυτό, και ιδιαίτερα στις θέσεις του Habermas και του Rawls.

Εθνική κοινότητα, δημοκρατία και οικουμενικές αξίες

Ορισμένοι θεωρητικοί υποστηρίζουν ότι μια σύνθεση της εθνικής κοινότητας με τις οικουμενικές αξίες είναι αδύνατη, πιστεύοντας ότι το έθνος-κράτος δεν μπορεί να συμβιβαστεί με αυτές. Ο Etienne Balibar (2001) λόγου χάρη υποστηρίζει ότι η εθνικο-δημοκρατική πολιτική κοινότητα και ο αντίστοιχος εθνικός ρεπουμπλικανισμός γεννάει τον κοινωνικό και πολιτικό αποκλεισμό και ότι η εθνικά καθορισμένη ιδιότητα του πολίτη συνδέεται με την άρνηση των θεμελιωδών δικαιωμάτων σε όσους δεν έχουν την εθνική ιθαγένεια. Ο Balibar

υποστηρίζει ότι η εθνική ταυτότητα δεν αποτελεί αναγκαίο όρο για την ιδιότητα του πολίτη και προτείνει την αποσύνδεσή τους, ενώ προκρίνει ως εναλλακτική δυνατότητα τη διαδικασία της δημοκρατικής δράσης η οποία θα επιτρέψει την ένταξη των μεταναστών στη δημοκρατική κοινότητα και εν γένει των αποκλεισμένων μέσα από μια διευρυμένη ιδιότητα του πολίτη. Αυτό όμως που παραγνωρίζει ο Balibar είναι κυρίως πώς θα οικοδομηθεί μια κοινή πολιτική ταυτότητα μέσα από τη γεφύρωση των διαφορών, η οποία αποτελεί προϋπόθεση για την ενότητα της δημοκρατικής κοινότητας και μιας κοινής πολιτικής ταυτότητας, ή αυτού που ο Charles Taylor ορίζει ως «ένα ισχυρό αίσθημα ταύτισης με την πολιτεία» (Schwarzmantel, 2005:53). Άλλες προσεγγίσεις υποστηρίζουν ότι οι πολιτικές της αναγνώρισης και του ίσου σεβασμού των πολιτισμικών ταυτοτήτων προσφέρουν τη δυνατότητα υπέρβασης του αποκλεισμού που συνεπάγεται το έθνος-κράτος όχι ως μονοπολιτισμικής αλλά ως πολυπολιτισμικής πολιτικής κοινότητας.

Ο Jurgen Habermas περιέγραψε το πρότυπο αυτής της προσέγγισης μέσα από την ιδέα του «συνταγματικού πατριωτισμού», ο οποίος θεμελιώνεται σε μια κοινή πολιτική κουλτούρα και όχι σε μια κοινή πολιτισμική ταυτότητα όπως στο κλασικό κράτος-έθνος. Ο Habermas (1992) υποστηρίζει ότι ένα έθνος πολιτών ορίζεται από την πράξη των πολιτών οι οποίοι ασκούν ενεργά τα πολιτικά τους δικαιώματα και όχι από την κοινή εθνική καταγωγή ή την κοινή γλώσσα. Υπ' αυτή την έννοια είναι η πολιτική κουλτούρα που αποτελεί τον κοινό παρονομαστή και το ενοποιητικό στοιχείο της εθνικής πολιτικής κοινότητας. Ουσιαστικά, ο Habermas υποστηρίζει, όπως και ο Balibar, τον διαχωρισμό της ιδιότητας του πολίτη από την εθνική ταυτότητα, του έθνους από τον δήμο, και τη συγκρότηση πολιτικής κοινότητας στη βάση του συντάγματος. Έτσι, κατά τον Habermas τα δικαιώματα μπορούν να αντληθούν από κανόνες μιας κοινότητας δικαίου, στη βάση της οποίας μπορεί να οικοδομηθεί μια μορφή αλληλεγγύης μεταξύ των πολιτών μέσω ενός ευαίσθητου απέναντι στις διαφορές μεταεθνικού οικουμενισμού. Ο Habermas (2003) απορρίπτει την ηττοπαθή παραδοχή όσων υποστηρίζουν ότι το έθνος, ως κοινότητα πεπρωμένου που δημιουργεί δεσμούς και εμπιστοσύνη μεταξύ των πολιτών, αποτελεί τη μοναδική οδό για την ανάπτυξη της αλληλεγγύης που είναι απαραίτητη για τη συναίνεση στην κατανομή των δικαιωμάτων σε όλα τα μέλη της δημοκρατικής κοινότητας. Υποστηρίζει αντίθετα ότι η γένεση του έθνους και της εθνικής αλλά ακόμα και της δημοκρατικής συνείδησης στη δυτική και στη βόρεια Ευρώπη, είναι αποτέλεσμα τεχνητών διαδικασιών, όπως η δράση των κομμάτων, τα ΜΜΕ και η εκπαίδευση, και συνεπώς αυτές οι διαδικασίες θα μπορούσαν να συνεχιστούν και στην κατεύθυνση μιας μεταεθνικής ή υπερεθνικής δημοκρατίας.

Η πολιτική της αναγνώρισης των δικαιωμάτων που προτείνει ο Habermas είναι σημαντική για την παραχώρηση δικαιωμάτων σε όλα τα μέλη της κοι-

ωνίας χωρίς αποκλεισμούς. Όμως, αυτό που δεν λαμβάνει υπόψη της η προσέγγιση του Habermas είναι πώς θα οικοδομηθεί μια αρκούντως ισχυρή κοινή πολιτική ταυτότητα ή πολιτική κουλτούρα και ένας κοινός πολιτικός πολιτισμός χωρίς μια κοινή γλώσσα, χωρίς μια κοινότητα νοημάτων και κοινωνικών πρακτικών, δηλαδή χωρίς μια ισχυρή αίσθηση του ανήκειν σε μια κοινότητα. Με άλλα λόγια, πώς θα οικοδομηθεί μια πολιτική κοινότητα χωρίς ισχυρούς κοινωνικούς δεσμούς που αποτελούν όρο τόσο για την ανάπτυξη μιας αμοιβαιότητας και μιας αλληλεγγύης μεταξύ των πολιτών όσο και για τη συναίνεσή τους μέσω του δημόσιου διαλόγου στα πολιτικά ζητήματα. Είναι δυνατός ο δημόσιος διάλογος και η δημόσια επικοινωνία μεταξύ πολιτών που δεν έχουν μια κοινή πολιτική κουλτούρα και ταυτότητα, αλλά καλούνται να τη διαμορφώσουν; Μπορούν οι μειονότητες και οι μετανάστες να γίνουν μέσα από τη δημόσια αυτονομία, δηλαδή μέσα από τη συμμετοχή στον δημοκρατικό διάλογο, συγγραφείς του κοινού δικαίου, όπως υποστηρίζει ο Habermas; Η συναίνεση στις δημοκρατικές διαδικασίες την οποία υπερασπίζεται ο Habermas μπορεί πράγματι να αποτελέσει στοιχείο πολιτικής ενότητας των διαφόρων ταυτοτήτων, αλλά πώς μπορεί να οικοδομηθεί αυτή η συναίνεση; Μπορεί η εθνική ταυτότητα να δώσει τη θέση της σε μια καθαρά πολιτική ταυτότητα; Αν και στα ζητήματα αυτά ο Habermas προκρίνει την ιδέα μιας στοχαστικής στάσης των ορθολογικά δρώντων πολιτών, οι οποίοι χάρη στην ορθολογικότητά τους και μόνο θεωρούνται ικανοί να συναινέσουν *μέσω του διαλόγου σε ένα σύνταγμα*, το μοντέλο που προτείνει δεν λαμβάνει επαρκώς υπόψη του τους πραγματολογικούς όρους ούτε τις κοινωνικοποιητικές και μαθησιακές διαδικασίες –και δυσκολίες– μιας τέτοιας πολιτικής κοινότητας.

Θα επιχειρήσω να πραγματευτώ στη συνέχεια τη θεωρία του John Rawls για την επάλληλη συναίνεση σε σχέση με το αίτημα για δημιουργία πολιτικών θεσμών που να εγγυώνται τα δικαιώματα όλων των μελών της πολυπολιτισμικής δημοκρατικής κοινωνίας και ταυτόχρονα να διασφαλίζουν την πολιτική της ενότητα κατά τρόπο που θα καθιστούν δυνατή μια κοινή πολιτική ταυτότητα, η οποία αποτελεί βασικό όρο για την ίδια την ύπαρξη της δημοκρατικής κοινωνίας.

Οι θέσεις του Rawls για την ενότητα της δημοκρατικής κοινωνίας: μια συγκριτική θεώρηση

Θα πρέπει να σημειωθεί καταρχάς ότι ο Rawls δεν συζητά με ρητό τρόπο το πρόβλημα της πολυπολιτισμικότητας και δε διακρίνει το κράτος-έθνος από την πολυπολιτισμική κοινωνία, αλλά αντίθετα ταυτίζει την πολιτική κοινότητα με ένα μοναδικό (single) λαό ο οποίος ανήκει στην ίδια «κοινωνία και

κουλτούρα» (Kimlicka, 1995:128). Ωστόσο, η ουσία της πολιτικής θεωρίας του συνδέεται καθαρά με το ζήτημα της πολυπολιτισμικότητας εφόσον κάθε εθνική, εθνοτική ή θρησκευτική ομάδα στηρίζεται σε ορισμένα ηθικά δόγματα. Συνεπώς, θεωρούμε ότι το μοντέλο του Rawls περιέχει τα στοιχεία για μια δυνατή απάντηση στο πρόβλημα που μας απασχολεί εδώ. Το ερώτημα το οποίο έθεσε ο Rawls είναι «πώς είναι δυνατή μια σταθερή και δίκαιη κοινωνία, οι ελεύθεροι και ίσοι πολίτες της οποίας χωρίζονται βαθιά από αλληλοσυγκρουόμενα ή ακόμα και ασύμμετρα μεταξύ τους θρησκευτικά, φιλοσοφικά και ηθικά δόγματα»; (Rawls, 2004:173).

Ο Rawls αντιλαμβάνεται τη φιλελεύθερη δημοκρατική κοινωνία ως ένα σύστημα συνεργασίας μεταξύ πολιτών που διαθέτουν δικαιώματα όχι στη βάση των φιλοσοφικών, θρησκευτικών, ηθικών ή άλλων περιεκτικών δογμάτων, αλλά στη βάση της αρχής της ίσης πολιτειότητας. Η συνεργασία των πολιτών είναι δυνατή στη βάση μιας πολιτικής αντίληψης της δικαιοσύνης πάνω στην οποία είναι δυνατή η οικοδόμηση της επάλληλης συναίνεσής τους, η οποία μεταφράζεται σε κοινά αποδεκτούς πολιτικούς θεσμούς, πρωτίστως στο σύνταγμα. Η πολιτική αντίληψη της δικαιοσύνης προϋποθέτει δηλαδή την ηθική δέσμευση σε θεσμούς που θεωρούνται δίκαιοι, μέσω των οποίων μπορούν να διευθετούνται οι αντιθέσεις, να λαμβάνονται πολιτικές αποφάσεις και να καθίσταται δυνατή η δημοκρατική συνεργασία (Rawls, 2004).

Ο Rawls διακρίνει έτσι τις επιμέρους ταυτότητες των προσώπων και τις αντίστοιχες αντιλήψεις τους περί του αγαθού από την πολιτική ταυτότητα που αποτελεί κατά κάποιο τρόπο τον κοινό παρονομαστή των δογμάτων και τη βάση της πολιτικής ενότητας της δημοκρατικής κοινωνίας. Έτσι, οι πολιτικές αξίες υπερτερούν οποιονδήποτε μη πολιτικών αξιών τυχαίνει να συγκρούονται μαζί τους (Rawls, 2004), γεγονός που καθιστά δυνατή την πολιτική ενότητα της δημοκρατικής κοινωνίας. Τα ζητήματα που αναδεικνύει η θεωρία του Rawls σε σχέση με την προβληματική μας είναι τα εξής: 1^ο, πώς είναι δυνατή η συνεργασία μεταξύ ίσων και ελεύθερων πολιτών στο πλαίσιο μιας δίκαιης πολυπολιτισμικής δημοκρατικής κοινωνίας; 2^ο, πώς είναι δυνατή η διασφάλιση της πολιτικής ενότητας της δημοκρατικής κοινωνίας και του κοινού αγαθού στις συνθήκες της πολυπολιτισμικότητας και της ανομοιογένειας των ταυτοτήτων;

Σύμφωνα με τον Rawls το σύστημα συνεργασίας της δημοκρατικής κοινωνίας είναι ένα επιεικές σύστημα, οι όροι του οποίου συνομολογούνται από τους ίδιους τους πολίτες, τους οποίους θεωρούμε πρόσωπα ελεύθερα και ίσα (Rawls, 2004). Η επιεικεία του συστήματος συνεργασίας σημαίνει μεταξύ άλλων, ότι μια επάλληλη συναίνεση στηρίζεται στην ιδέα του πολίτη ως εύλογου προσώπου, η οποία εμπεριέχεται στην πολιτική κουλτούρα της δημοκρατικής κοινωνίας. Σημαίνει ότι οι πολίτες, ως ηθικά πρόσωπα, διαθέτουν αφενός μια

αίσθηση της δικαιοσύνης και αφετέρου είναι ορθολογικά και υπεύθυνα άτομα (Rawls, 2004) και επιπλέον διαθέτουν κατάλληλες πολιτικές αρετές έτσι ώστε να μπορούν να συμμετέχουν στις δημοκρατικές διαδικασίες διαβούλευσης και στοχασμού και να συναινούν στην πολιτική δικαιοσύνη και στους δημοκρατικούς θεσμούς που την ενσαρκώνουν (Rawls, 2004). Επιπλέον, σε συνάρτηση με τα παραπάνω, η επάλληλη συναίνεση είναι δυνατή επειδή τα δόγματα και οι αντίστοιχες αντιλήψεις που υιοθετούν οι πολίτες είναι εύλογα και όχι περιεκτικά ή φουνταμενταλιστικά, πράγμα με το οποίο συμφωνεί και ο Habermas (1994), και αυτό αποτελεί ένα κρίσιμο δεδομένο για την προβληματική μας. Διότι, η εύλογη πολλαπλότητα σημαίνει αφενός ότι τα διάφορα δόγματα που αναπτύσσονται στη δημοκρατική κοινωνία είναι ορθολογικά, δηλαδή επιτρέπουν τον μεταξύ τους στοχασμό και επομένως είναι δυνάμει συμβατά με τους δημοκρατικούς θεσμούς και τις δημοκρατικές αξίες, και αφετέρου ότι *κανένα δόγμα δεν μπορεί να επιβληθεί στην κοινωνία και να ταυτιστεί με το κράτος*, πράγμα που είναι ασύμβατο με την εύλογη πολλαπλότητα και κατ' επέκταση με τη φιλελεύθερη δημοκρατία στην οποία *το κράτος οφείλει να είναι ηθικά ουδέτερο*. Η επάλληλη συναίνεση οδηγεί συνεπώς σε μια εγγύηση των θεμελιωδών ελευθεριών ενός συνταγματικού καθεστώτος (Rawls, 2004), άρα μπορεί να οδηγήσει και στην ίση αναγνώριση των δικαιωμάτων όλων των μελών και όλων των ταυτοτήτων της δημοκρατικής κοινωνίας χωρίς εξαίρεση, αφού κανένα δόγμα δεν θα ταυτίζεται με το κράτος και δεν θα ευνοείται από αυτό, αλλά όλα θα έχουν «droit de cité», σύμφωνα με τη διατύπωση του Balibar. Η πολιτική ενότητα της δημοκρατικής κοινωνίας θα στηρίζεται λοιπόν στην προσήλωση όλων των πολιτών στο σύνταγμα και στις πολιτικές αρχές δικαιοσύνης που περιέχονται σε αυτό, δηλαδή σε μια πολιτική ταυτότητα την οποία θα συμμερίζονται όλοι οι πολίτες και η οποία θα υπερβαίνει τις ανταγωνιστικές ταυτότητες που θεμελιώνονται στα επιμέρους δόγματα που υιοθετούν οι πολίτες.

Με βάση τα παραπάνω, είναι προφανές ότι τόσο ο Habermas όσο και ο Rawls συμφωνούν σε μια πολιτική ενότητα γύρω από τους συνταγματικούς θεσμούς μέσω των οποίων απονέμονται ίσα δικαιώματα σε όλα τα μέλη της δημοκρατικής κοινωνίας και σε όλες τις ταυτότητες. Και οι δύο δέχονται τη διάκριση ανάμεσα σε μια πολιτική ταυτότητα που ενώνει τους πολίτες και στις ατομικές ταυτότητες που τους χωρίζουν. Τόσο ο Rawls όσο και ο Habermas υποστηρίζουν την ανάγκη για μια ενεργό συμμετοχή των πολιτών στη δημόσια ζωή και την προσχώρησή τους σε ένα ιδεώδες της πολιτεϊότητας. Εντούτοις, υπάρχει μια καίρια διαφορά μεταξύ τους: ενώ για τον Habermas η συμμετοχή των πολιτών στον δημοκρατικό διάλογο αποτελεί το πλαίσιο συγκρότησης μιας κοινής αντίληψης του αγαθού (Habermas, 1994) με την οποία συναρτάται η διάθεσή τους για συναίνεση στο Σύνταγμα, ο Rawls την αντιλαμβάνεται μάλλον ως εργαλειακή, δηλαδή ως αποσκοπούσα στην προστασία

των ατομικών συμφερόντων τους, δηλαδή των καλώς νοούμενων δικαιωμάτων τους. Το γεγονός αυτό είναι ιδιαίτερα σημαντικό διότι, όπως έχει υποστηριχθεί από τον Taylor, αποδυναμώνει την ιδέα του δημόσιου αγαθού και θέτει σε αμφισβήτηση την πολιτική ενότητα της δημοκρατικής κοινωνίας. Ο φιλελευθερισμός του Rawls, αν και περιέχει το ρεπουμπλικανικό στοιχείο, εφόσον αποδέχεται μια κοινή πολιτική κουλτούρα των πολιτών η οποία περιέχει μια ιδέα του κοινού αγαθού (Rawls, 2004), είναι ταυτόχρονα ένας φιλελεύθερος ρεπουμπλικανισμός στον οποίο κανονιστική προτεραιότητα έχουν τα ατομικά συμφέροντα – δικαιώματα των πολιτών. Συνεπώς, όπως αναφέραμε και στην αρχή αυτού του άρθρου, κατά τον Taylor, ο φιλελεύθερος ρεπουμπλικανισμός δεν επαρκεί για να απαιτήσει από τους πολίτες τις απαραίτητες θυσίες και την αλληλεγγύη που είναι σημαντική προϋπόθεση για τη συναίνεση στην αναγνώριση των δικαιωμάτων όλων των πολιτών. Από αυτή τη σκοπιά μπορούμε να πούμε ότι η αποδυναμωμένη ιδέα του κοινού καλού στη θεωρία του Rawls μπορεί να αντισταθμιστεί με την προσχώρηση σε μια ισχυρή αντίληψη του δημόσιου πράγματος με την οποία πρέπει να ταυτίζεται το κράτος και την οποία, όπως διατείνεται ο Taylor, μόνο μια μορφή πατριωτισμού μπορεί να εξασφαλίσει (Berten, 1997). Συνεπώς, η επάλληλη συναίνεση, για να οδηγήσει σε μια ισχυρή συναίνεση στους δημοκρατικούς θεσμούς πρέπει να συμπληρωθεί από μια μορφή ρεπουμπλικανικής αντίληψης του αγαθού, όπως ο συνταγματικός πατριωτισμός του Habermas, ο οποίος κινείται στα πλαίσια του δημοκρατικού ρεπουμπλικανισμού, ή ο κοινοτιστικός του Taylor, ο οποίος προϋποθέτει την εθνική κοινότητα.

Ωστόσο, αν και οι δύο αυτές μορφές πατριωτισμού διαφέρουν σημαντικά, υπό μια έννοια τόσο η προσέγγιση του Habermas όσο και αυτή του Taylor κινούνται ουσιαστικά στο εννοιολογικό πλαίσιο του πολιτικού έθνους, το οποίο προκρίνει ένα κράτος ουδέτερο απέναντι στις ταυτότητες και προσηλωμένο στα ανθρώπινα δικαιώματα. Με τη διαφορά ότι ο Taylor δίνει έμφαση σε ένα πολιτικό έθνος που θα ευνοεί μια κυρίαρχη πολιτισμική εθνική ομάδα, η οποία θα αποτελεί το ενοποιητικό στοιχείο της πολιτικής κοινότητας, αλλά θα προστατεύει ταυτόχρονα τα δικαιώματα όλων των πολιτών χωρίς διακρίσεις. Πράγμα που σημαίνει ότι θα καθιερώνεται μια ηθική ισοτιμία μεταξύ της κυρίαρχης εθνικής ομάδας και των επιμέρους ταυτοτήτων που διαφοροποιούνται με αυτή, γιατί χωρίς αυτή την ηθική ισοτιμία δεν μπορεί να υπάρξει σεβασμός των δικαιωμάτων των μειονοτικών ταυτοτήτων. Μια τέτοια ισοτιμία είναι βέβαια δύσκολο να γίνει αποδεκτή από το κυρίαρχο έθνος, πράγμα που επαναθέτει το πρόβλημα που θέσαμε στην αρχή, δηλαδή του θεσμικού ρατσισμού που συνδέθηκε ιστορικά με το κράτος-έθνος. Αντίθετα, στον Habermas είναι η κοινή πολιτική ταυτότητα, δηλαδή ένα σύστημα κοινών αξιών και κατανόησης το οποίο δεσμεύει το σύνολο των πολιτών και το οποίο συνιστά το

ενοποιητικό στοιχείο της πολιτικής κοινότητας. Στο σημείο αυτό ο Rawls δεν διαφωνεί με τον Habermas, αλλά από μια σκοπιά βρίσκεται κατά τη γνώμη μας πιο κοντά στον Taylor.

Όταν ο Rawls αναφέρεται σε έναν ενιαίο λαό και σε μια κοινή δημόσια κουλτούρα που λανθάνει στις παραδόσεις των δημοκρατικών κοινωνιών, υποδηλώνει ουσιαστικά το έθνος και μια ορισμένη εθνική ταυτότητα θεμελιωμένη σε μια κοινή γλώσσα. Ο Rawls δηλαδή, όπως όλοι οι θεωρητικοί της πολιτειακής αρετής, υπονοεί σιωπηρά πλην σαφώς την ύπαρξη του έθνους στη θεωρία του, διότι χωρίς μια «επικοινωνιακή κοινότητα» είναι αδύνατη η διαβούλευση και η ανάπτυξη των πολιτικών αρετών (Kymlicka, 2005). Το γεγονός αυτό σημαίνει ότι η θεωρία του Rawls, ιδιαίτερα στα ύστερα κείμενά του, κινείται προς τις κοινοτιστικές θέσεις περί δημόσιου αγαθού (Mouffe, 2002). Αυτό όμως που πρέπει να τονίσουμε εδώ είναι ότι η πολιτική κουλτούρα την οποία περιγράφει ο Rawls ως προϋπόθεση του θεωρητικού του μοντέλου υφίσταται ήδη στην αμερικανική ιστορικότητα ως δημόσιο δημοκρατικό ήθος, όπως έχει αναλυθεί από τον Tocqueville, για το οποίο ο ίδιος ο Rawls δηλώνει ότι είναι συμβατό με την πολιτική θεωρία του (Rawls, 2004). Υπ' αυτή την έννοια, η ρολσιανή πολιτική κουλτούρα ισοδυναμεί, σύμφωνα με τον A. Wellmer (1997), με έναν «κοινοτιστικό» φιλελευθερισμό τον οποίο ανευρίσκουμε όχι μόνο στον Tocqueville, αλλά, σε μια ακόμα πιο ριζοσπαστική εκδοχή του, στον John Dewey. Η διαφορά είναι ότι το δημοκρατικό ήθος που περιγράφει ο Tocqueville στον 19^ο αιώνα έχει εμπλουτιστεί στον 20^ο αιώνα με μια οικουμενιστική αντίληψη των δικαιωμάτων, δεδομένου ότι η αμερικανική πολιτική κουλτούρα στις σημερινές συνθήκες –κυρίως από τη δεκαετία του 1970 και μετά– προσαρμόστηκε στις συνθήκες της πολυπολιτισμικότητας και μαζί με την Αυστραλία και τον Καναδά αποτελούν τα πλέον πλουραλιστικά και ανεκτικά δημοκρατικά συστήματα στον κόσμο (Kymlicka, 1995).

Αυτό που θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε με βάση την παραπάνω ανάλυση είναι ότι το θεωρητικό μοντέλο του Rawls, το οποίο αντιστοιχεί σε έναν φιλελεύθερο ρεπουμπλικανισμό, είναι εφαρμόσιμο περισσότερο σε πολυπολιτισμικές κοινωνίες μεταναστών, όπως οι Ηνωμένες Πολιτείες και η Αυστραλία, ενώ για τις κοινωνίες που έχουν οικοδομήσει ένα κράτος-έθνος είναι πιο ρεαλιστικό να προκριθεί το μοντέλο του Taylor, το οποίο βρίσκεται πιο κοντά στο λεγόμενο εθνικό ρεπουμπλικανισμό, ο οποίος προϋποθέτει μια κυρίαρχη εθνική ομάδα. Στην πραγματικότητα, όμως, και τα δύο μοντέλα στηρίζονται σε κοινές αρχές και αξίες τις οποίες ανευρίσκουμε τόσο στον Rawls και τον Taylor όσο και στον Habermas. Συνεπώς, το χαρακτηριστικό που πρέπει να έχει είτε η μία είτε η άλλη εκδοχή μιας σύγχρονης πολυπολιτισμικής δημοκρατικής κοινωνίας είναι μια κοινή δημοκρατική πολιτική κουλτούρα που θα σέβεται εξίσου τις διαφορετικές ταυτότητες και τα δικαιώματα όλων στη

βάση ενός συντάγματος που θα προκύπτει από τη συμμετοχή στον δημοκρατικό διάλογο. Μια κοινή δημοκρατική κουλτούρα θα αποτελεί το ενοποιητικό στοιχείο μεταξύ ισότιμων ταυτοτήτων, ακόμα και στην περίπτωση του εθνικού ρεπουμπλικανισμού. Βέβαια, η λύση του εθνικού ρεπουμπλικανισμού δεν είναι εντελώς ικανοποιητική σε θεωρητικό επίπεδο, διότι δεν μπορεί να αποδειχθεί εύκολα ότι η κυρίαρχη εθνική ομάδα έχει συμφέρον να δεχθεί τις θεσμικές διευθετήσεις που είναι απαραίτητες για την παραχώρηση ίσων δικαιωμάτων σε όλους. Το πρόβλημα είναι ακόμα μεγαλύτερο όταν τίθεται σε πρακτικό επίπεδο: πώς μπορεί να οικοδομηθεί μια κατάλληλη πολιτική κουλτούρα στην οποία θα θεμελιωθεί η πολιτική ενότητα της δημοκρατικής κοινωνίας κατά τρόπο που θα αναγνωρίζει ίσα δικαιώματα σε όλα τα μέλη της; Η προφανής απάντηση στο ερώτημα αυτό είναι «μέσα από το δημοκρατικό σχολείο». Ποια πρέπει όμως να είναι τα χαρακτηριστικά του σύγχρονου δημοκρατικού σχολείου, ώστε να καλλιεργηθεί μια δημοκρατική πολιτική κουλτούρα που θα κάνει δυνατή τη διασφάλιση τόσο της ενότητας της δημοκρατικής κοινότητας όσο και των δικαιωμάτων όλων;

Το σύγχρονο δημοκρατικό σχολείο και το μέλλον της δημοκρατικής κοινωνίας

Η απάντηση που δώσαμε προηγουμένως, ότι δηλαδή το δημοκρατικό σχολείο είναι το μέσο για την οικοδόμηση μιας δημοκρατικής κουλτούρας που να απαντάει στις ανάγκες των σύγχρονων πλουραλιστικών δημοκρατικών κοινωνιών, δεν είναι καθόλου αυτονόητη, το αντίθετο. Είναι αλήθεια ότι οι δυσκολίες είναι πολλές, αν λάβει κανείς υπόψη του για παράδειγμα το γεγονός ότι “το σχολείο ιστορικά χρησιμοποιήθηκε περισσότερο για την προαγωγή του εθνικισμού, της ξενοφοβίας και του σεβασμού στις παραδοσιακές αυθεντίες, παρά για την ανάπτυξη πολιτειακών αρετών” (Kymlicka, 2005:429). Ωστόσο, πολλοί θεωρητικοί έχουν στραφεί σήμερα στο σχολείο για την εκπαίδευση των παιδιών, πιστεύοντας ότι είναι ευκολότερο να εγχαραχθούν δημοκρατικές αξίες στα παιδιά παρά στους ενήλικες. Αυτό προϋποθέτει ασφαλώς ότι η εκπαίδευση που παρέχεται στα παιδιά από τους γονείς ή άλλους εξωσχολικούς θεσμούς δεν θα ακυρώνει την εκπαίδευση που παρέχει το σχολείο. Το πρόβλημα αυτό είναι περισσότερο έντονο στις περιπτώσεις κοινωνιών που δεν έχουν ήδη αναπτύξει μια δημόσια κουλτούρα, την οποία καλείται να αναπτύξει ακριβώς το σχολείο. Αφήνω όμως το ζήτημα αυτό για να εξετάσω ποιες αρετές πρέπει να καλλιεργήσει το δημοκρατικό σχολείο σε συνδυασμό με το ζήτημα της κοινής εκπαίδευσης που πρέπει να χαρακτηρίζει μια αρκούντως συνεκτική δημοκρατική κοινωνία.

Με βάση το μοντέλο του Rawls, οι πολίτες πρέπει να εκπαιδεύονται σε πολιτικές αρετές που θα οδηγήσουν στη συναίνεση στους πολιτικούς θεσμούς. Πρέπει κατά τον Rawls η δημοκρατική εκπαίδευση «να κάνει τα παιδιά να τιμούν τους επεικειείς όρους της κοινωνικής συνεργασίας μεταξύ ίσων και ελεύθερων πολιτών», κυρίως μέσα από την ανάπτυξη του αισθήματος της επιεικειας, της ευλογότητας και του πνεύματος του συμβιβασμού που θα μας κάνει να συναντούμε τους άλλους στα μισά του δρόμου (Rawls, 2005). Οι αρετές αυτές είναι δηλαδή πολιτικές αρετές που μπορούν να τις συμμαρίζονται όλοι οι πολίτες και να επιτρέπουν στον καθένα να υπερασπίζεται τους συνταγματικούς θεσμούς, στο πλαίσιο των οποίων όλα τα δόγματα και οι αντιλήψεις περί αγαθού ωφελούνται εξίσου, με εξαίρεση τα περιεκτικά δόγματα όπως αυτά που προωθούν τον θρησκευτικό και τον εθνικιστικό φανατισμό. Αυτό σημαίνει ότι οι πολιτικές αρετές που πρέπει να καλλιεργεί το δημοκρατικό σχολείο οφείλουν να είναι συμβατές με τη δέσμευση όλων των πολιτών να συναινούν στην απονομή δικαιωμάτων και καθηκόντων σε άτομα που δεν συμμαρίζονται την ίδια αντίληψη του αγαθού. Αυτό αποτελεί τη βασικότερη αξία της δημοκρατικής εκπαίδευσης (Gutmann, 1987).

Οι θέσεις του Rawls προσφέρουν πράγματι ένα μοντέλο πολιτικού έθνους, δηλαδή μιας πολιτικής κοινωνίας στην οποία οι επιμέρους ταυτότητες μπορούν να συνυπάρξουν και τα δικαιώματα όλων να διασφαλιστούν χωρίς διακρίσεις μέσα από την ανάπτυξη της ανεκτικότητας, της μετριοπάθειας και του συμβιβασμού. Στο πλαίσιο αυτό οι πολίτες πρέπει να μάθουν να σκέφτονται όχι ως φορείς διαφορετικών ταυτοτήτων αλλά ως συνεργαζόμενα μέλη μιας δημοκρατικής κοινότητας που τους ενώνουν δίκαιοι πολιτικοί θεσμοί. Στη σχολική πράξη αυτό σημαίνει ότι οι μαθητές πρέπει να μαθαίνουν τη δημόσια εύλογη στάση σε κοινά σχολεία και, μέσα από τη συνύπαρξη και συνεργασία με μαθητές που προέρχονται από διαφορετικά εθνοπολιτισμικά και θρησκευτικά υπόβαθρα, να μαθαίνουν όχι μόνο ότι ο κόσμος είναι πολλαπλός αλλά και να μαθαίνουν να διαφωνούν με τις αξίες των άλλων στη βάση της ανεκτικότητας ώστε να μην οδηγούνται στην απόρριψή τους (Kymlicka, 2005). Στο πλαίσιο αυτό οι μαθητές πρέπει να διακρίνουν τις προσωπικές επιλογές ή τις επιρροές του γονικού περιβάλλοντος από την ανάγκη για δημοσίως εύλογη στάση η οποία θα καθιστά δυνατή τη συναίνεση στους δημοκρατικούς θεσμούς. Όμως, μέχρι ποιου σημείου μπορεί η καλλιέργεια της ευλογότητας και της ανεκτικότητας να οδηγήσει σε μια επαρκή συναίνεση στους δημοκρατικούς θεσμούς στο πλαίσιο του κοινού δημοκρατικού σχολείου; Η καλλιέργεια της ευλογότητας και της ανεκτικότητας είναι μια από τις προϋποθέσεις της πολυπολιτισμικής δημοκρατικής κοινωνίας, αλλά δεν είναι αρκετή. Σε μια ελεύθερη δημοκρατική κοινωνία, στην οποία η αμφισβήτηση και η διαφωνία είναι καταστατικές αρχές, η ευλογότητα και η ανεκτικότητα δεν μπορούν πά-

να να δώσουν απαντήσεις. Γι' αυτό είναι εξίσου σημαντικό να αναπτύσσεται στους μαθητές η ικανότητα της κρίσης και του λογικού επιχειρήματος καθώς και η αίσθηση της ακριβοδικίας ώστε οι πολίτες να επικοινωνούν μεταξύ τους και να διαλογίζονται ουσιαστικά, να λαμβάνουν αποφάσεις και ενίοτε να αίρουν τις διαφωνίες τους (Gutmann, 1987). Συνεπώς, ο διάλογος, όχι ως απλή ανταλλαγή θέσεων αλλά ως έλλογη επικοινωνία ορθολογικά δρώντων πολιτών εμπεριέχει, σύμφωνα με τον Hans-Georg Gadamer (στο: Gross, 2003), το στοιχείο της αμφισβήτησης και της αυτοαμφισβήτησης, δηλαδή της κριτικής αναθεώρησης όχι μόνο των μορφών ζωής των άλλων αλλά και της δικής μας. Επομένως, ο διάλογος υπ' αυτή την έννοια μπορεί να ενισχύσει την ευλογότητα και να οδηγήσει ευκολότερα στον σεβασμό των άλλων και στη συναίνεση στους δημοκρατικούς θεσμούς.

Από την άλλη μεριά, ο διάλογος, ακόμα και ο εύλογος διάλογος, δεν αρκεί πάντα για να λυθούν τα προβλήματα των συγκρούσεων και των αντιθέσεων που διαπερνούν τις σύγχρονες πολυπολιτισμικές δημοκρατικές κοινωνίες και θέτουν σε δοκιμασία την ιδέα του κοινού δημοκρατικού σχολείου. Το πρόβλημα αυτό γίνεται ακόμα πιο πολύπλοκο αν συνυπολογιστεί η σημασία που αποδίδουν για την ενότητα της δημοκρατικής κοινότητας ορισμένοι μελετητές, όπως η Amy Gutmann, στην αναγνώριση στο πεδίο της εκπαίδευσης της συμβολής όλων των πολιτισμικών ομάδων στο καλό της κοινότητας (Gutmann, 1987). Αν όμως προϋπόθεση των κοινών θεσμών και της κοινής δημόσιας κουλτούρας είναι μια κοινή εκπαίδευση, πώς θα λυθεί το πρόβλημα της συμφωνίας όλων για μια τέτοια εκπαίδευση, ιδιαίτερα όταν παρεμβάλλονται ηθικά δόγματα περιεκτικού χαρακτήρα;

Βέβαια το πρόβλημα αυτό δεν είναι εύκολο να λυθεί σε καμιά φιλελεύθερη δημοκρατία, ακόμα και σε παραδοσιακά ανεκτικές κοινωνίες όπως η αμερικανική, όπου σε σημαντικά ζητήματα της εκπαίδευσης έχουν υπάρξει συγκρούσεις στο πρόσφατο παρελθόν, όπως για παράδειγμα η σύγκρουση μεταξύ της επίσημης άποψης για τον Δυτικό πολιτισμό και εκείνης των αφροαμερικανών, ο φονταμενταλισμός πολλών θρησκευτικών ομάδων ή η σύγκρουση για το ζήτημα της μαντίλας στη Γαλλία. Σε τέτοιου είδους προβλήματα η προσέγγιση του Rawls, όπως και αυτή του Habermas, δεν μπορεί να δώσει λύσεις, απλώς αποκλείει τα λεγόμενα προβληματικά δόγματα με το επιχειρήμα ότι δεν είναι συμβατά με τους δημοκρατικούς θεσμούς. Φυσικά, οι δύο στοχαστές έχουν κατά τη γνώμη μας δίκιο, διότι η μεταμοντέρνα άποψη που θέλει όλες οι ταυτότητες να έχουν την ίδια αξία είναι ασυμβίβαστη με τις δημοκρατικές αξίες. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι η δημοκρατική κοινωνία δεν πρέπει να παραμένει ανοιχτή στη διαπραγμάτευση και τον διάλογο με ορισμένες από αυτές τις ταυτότητες. Αλλά πρέπει ταυτόχρονα να γίνεται σαφές στη σχολική τάξη ότι η συναίνεση δεν αποτελεί αυτοσκοπό στη δημοκρατική εκπαίδευση και

ότι η εύλογη ή ακόμα και η απόλυτη διαφωνία είναι όχι μόνο θεμιτή αλλά και επιβεβλημένη, όπως για παράδειγμα με τις ομάδες που υποστηρίζουν ανοιχτά τον ρατσισμό.

Τέλος, ένα σημαντικό ζήτημα του κοινού δημοκρατικού σχολείου είναι αυτό της καλλιέργειας της αυτονομίας, με την έννοια ότι ενώ το δημοκρατικό κράτος οφείλει να είναι ουδέτερο, τουλάχιστον στην οπτική του Rawls, έναντι όλων των δογμάτων, εγγαράσσει στους μαθητές τις δημοκρατικές αρετές. Η εγχάραξη αυτή ενέχει ένα στοιχείο καταναγκασμού, το οποίο έρχεται σε αντίθεση με την έννοια της αυτονομίας, αλλά και με τις ήδη εγχαραγμένες πεποιθήσεις από το ιδιωτικό περιβάλλον του μαθητή, δηλαδή την κοινότητα στην οποία μπορεί να ανήκει ή την οικογένεια. Το ερώτημα που ανακύπτει εδώ είναι πώς θα εκπαιδευτούν στην ελευθερία και στην αυτονομία οι μελλοντικοί πολίτες μέσα από τη χρήση καταναγκαστικών μέσων τα οποία είναι αναπόφευκτα για την κατασκευή μιας κοινής πολιτικής κουλτούρας μέσω της εκπαίδευσης;

Το πρόβλημα αυτό τίθεται για όλες τις μορφές ρεπουμπλικανισμού, ιδιαίτερα για τον εθνικό ρεπουμπλικανισμό και συνδέεται με την ηθική ανάπτυξη των μαθητών ως προϋπόθεση για τη διαμόρφωση δημοκρατικής προσωπικότητας. Παιδαγωγοί όπως ο Piaget υποστήριζαν ότι η ηθική ανάπτυξη και η συναφής ελευθερία του παιδιού μπορεί να επιτευχθεί σταδιακά, άρα θα περιλαμβάνει εκ των πραγμάτων τον ηθικό καταναγκασμό. Υπ' αυτή την έννοια, το δημοκρατικό σχολείο οφείλει να δημιουργήσει τις συνθήκες για την ανάπτυξη των ηθικών ικανοτήτων του παιδιού για μελλοντική πλήρη άσκηση της αυτονομίας του (Μπάλιας, 2011). Ανάλογη είναι και η θέση του Rawls, ο οποίος υποστήριξε ότι η ηθική ανάπτυξη του παιδιού οφείλει να διέλθει από το στάδιο της αυθεντίας, στο οποίο το παιδί υπακούει στην αυθεντία των γονέων επειδή τους εμπιστεύεται, πριν καταλήξει στην ολοκλήρωση της προσωπικότητάς του και στην πλήρη ηθική αυτονομία (Μπάλιας, 2011). Ωστόσο, το ζήτημα της μάθησης της ελευθερίας και της σχέσης της με τον καταναγκασμό είναι ένα θέμα πάνω στο οποίο συχνά οι φιλοσοφικές ή και ιδεολογικές αντιθέσεις είναι μάλλον ανυπέβλητες. Είναι όμως ταυτόχρονα ένα ζήτημα που βρίσκεται στον πυρήνα του δημοκρατικού διαλόγου και μπορεί να αντιμετωπιστεί εποικοδομητικά στη βάση, όπως θα έλεγε ο Piaget, της μεσότητας.

Είναι προφανές ότι οι αξίες, οι πνευματικές στάσεις και οι πρακτικές που περιγράψαμε παραπάνω, οι οποίες οφείλουν να αποτελούν τους στόχους του δημοκρατικού σχολείου, αποσκοπούν πρωτίστως στην οικοδόμηση μιας κοινής δημοκρατικής κουλτούρας, η οποία αποτελεί προϋπόθεση μιας δίκαιης πολυπολιτισμικής δημοκρατικής κοινωνίας χωρίς αποκλεισμούς και διακρίσεις. Ωστόσο, η προσδοκία για ένα τέτοιο σχολείο στηρίζεται στη –ρολισιανή– υπόθεση ότι οι άνθρωποι έχουν έμφυτο το αίσθημα της δικαιοσύνης και

ότι μπορούν να ασκήσουν τον ορθό λόγο κατά τρόπο που να οδηγεί σε συμβιβασμούς, σε συμφωνίες και στην αποδοχή των δημοκρατικών θεσμών και της αλληλεγγύης μεταξύ των πολιτών. Όπως είδαμε, ο Taylor αμφισβήτησε αυτή τη δυνατότητα, όπως και οι υποστηρικτές του εθνικού ρεπουμπλικανισμού. Αμφότεροι υποστηρίζουν ότι σε έναν κοινωνικό κόσμο που κατακερματίζεται διαρκώς, η ενότητα της δημοκρατικής κοινωνίας, και η αλληλεγγύη προϋποθέτουν μια ισχυρή κοινότητα γλώσσας και παραδόσεων σε συνδυασμό με φιλελεύθερους δημόσιους θεσμούς, ενώ από την άλλη μεριά οι θεωρίες της πολιτικής αρετής προϋποθέτουν λίγο - πολύ σιωπηρά μια τέτοια κοινότητα. Αν και στις δύο περιπτώσεις προϋποτίθεται μια ορισμένη εθνική ταυτότητα ως βάση όχι μόνο της ενότητας και της αλληλεγγύης, αλλά και της λειτουργικότητας (βλ. γλώσσα) της δημοκρατικής κοινωνίας τότε θα πρέπει να κάνουμε λόγο για μια εθνική κοινότητα η οποία θα αποτελεί ένα διαρκές πρόβλημα για τη δημοκρατία ακόμα και σε μια μετριοπαθή εκδοχή. Διότι, εφόσον οι δεσμοί εθνικής πίστης δεν μπορούν να αντέξουν στην ορθολογική εξέταση, η οποία απειλεί να καταστρέψει την εθνική κοινότητα, όπως υποστήριξε ο Miller (Enslin, 2003), τότε το δημοκρατικό σχολείο, όπως και η φιλελεύθερη δημοκρατική κοινότητα, θα ζει μια ανυπέβλητη αντίφαση. Διότι, η ορθολογική εξέταση την οποία προωθεί το δημοκρατικό σχολείο και η συναφής αυτονομία των πολιτών δεν μπορεί να συμβιβαστεί με την απόλυτη νομιμοφροσύνη στο έθνος και την εθνική εκπαίδευση, οι στόχοι της οποίας είναι αντίθετοι με αυτούς της φιλελεύθερης δημοκρατικής εκπαίδευσης.

Από μια σκοπιά, την αντίφαση αυτή ανάμεσα στη φιλελεύθερη και την εθνική συνιστώσα της την έζησε η σύγχρονη δημοκρατία από την εποχή της Γαλλικής Επανάστασης και τη ζει μέχρι σήμερα. Το στοίχημα δεν είναι να αρθεί η αντίφαση ή να οικοδομηθεί μια καθαρά πολιτική εκδοχή της δημοκρατίας. Το πραγματικό στοίχημα είναι να υπάρξουν επαρκείς κοινωνικές και πολιτικές δυνάμεις, καθώς και δυνάμεις στο χώρο της εκπαίδευσης, που θα στηρίζουν ένα δημοκρατικό σχολείο που θα διασφαλίζει σε ικανοποιητικό βαθμό τις οικουμενικές δημοκρατικές αξίες, στη λογική που ανέπτυξαν ο Habermas και ο Rawls, χωρίς να τίθεται σε κίνδυνο η ενότητα της δημοκρατικής κοινωνίας, πράγμα που προϋποθέτει μια μετριοπαθή προσέγγιση της ιδέας του έθνους, όπως το έθεσε ο Taylor. Μέσα από αυτόν τον συνδυασμό, μπορεί να υπάρξει μια σύνθεση των οικουμενικών αξιών και των αξιών της εθνικής κοινότητας που θα επιτρέψει τόσο τη διατήρηση της εθνικής κοινότητας, η οποία είναι προϋπόθεση για τη λειτουργία της δημοκρατίας, όσο και τον επαρκή σεβασμό των οικουμενικών αξιών, δηλαδή των ανθρωπίνων δικαιωμάτων όλων των μελών της δημοκρατικής κοινωνίας. Η σύνθεση αυτή δεν μπορεί να είναι οριστική ούτε να επιλύει τη βασική αντίφαση την οποία αναλύσαμε σε αυτό το άρθρο, αλλά θα αποτελεί προϊόν ενός διαρκούς διαλόγου που θα καταλήγει

σε διαρκώς ανανεούμενες συνθέσεις στο φως των προβλημάτων που θα αντιμετωπίζουν οι δημοκρατικές κοινωνίες. Από την έκβαση αυτού του στοιχήματος θα εξαρτηθεί σε μεγάλο βαθμό το μέλλον και η ποιότητα της δημοκρατίας, αλλά και το μέλλον του δημοκρατικού σχολείου.

Βιβλιογραφία

- Balibar, E. (2001) *Nous citoyens de l'Europe ? Les frontières, l'Etat, le peuple*. Paris: La Découverte.
- Beiner, R. (1995). Why citizenship constitutes a theoretical problem in the last decade of the twentieth century. In Beiner R. (Eds.), *Theorising Citizenship* (pp. 1-28). Albany: State University of the N. York.
- Berten, P. A., da Silveira and H. Pourtois, H. (1997) Introduction. In A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois (Eds.) *Libéraux et communautariens* (pp. 251-252).
- Gross, D. (2003). *Τα ερείπια του παρελθόντος*. Αθήνα: Πατάκης.
- Gutmann, A. (1987). *Democratic Education*. Princeton University Press: Princeton.
- James, T. (1995). *Strange Multiplicity: Constitutionalism in the age of Diversity*, Cambridge: Cambridge University Press
- Habermas, J. (1992). Citizenship and national identity: some reflections on the future of Europe. *Praxis International*, 12 (1), 1-19.
- Habermas, J. (1994). *Αγώνες αναγνώρισης στο δημοκρατικό κράτος δικαίου*. Αθήνα: Νέα Σύνορα.
- Habermas, J. (2003). *Μεταεθνικός αστερισμός*. Πόλις, 2003.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. N. York: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2005). *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*. Αθήνα: Πόλις.
- Mouffe, Ch. (2002). Rawls: "Πολιτική φιλοσοφία χωρίς πολιτική. *Σύγχρονα Θέματα*, 80, 29-40.
- Μπάλιας Σ. (2011). *Τα δικαιώματα του παιδιού: ο δρόμος προς την ελευθερία*. Αθήνα: Παπαζήσης.
- Penny, E. (2003). Η θέση της εθνικής ταυτότητας στους σκοπούς της εκπαίδευσης. Στο R. Marples (Επιμ.), *Οι σκοποί της εκπαίδευσης*, (σσ. 159-177) Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Rawls, J. (2004). *Πολιτικός φιλελευθερισμός*. Αθήνα: Πόλις.
- Turner, B.S. (2000). Liberal Citizenship and Cosmopolitan Virtue. In A. Vandenberg (Eds.), *Citizenship and Democracy in a Global Era*, MacMillan Press, 18-32.
- Schwarzmantel, J. (2005). *Για μια δημοκρατική πολιτεία: ταυτότητα και συμμετοχή*. Αθήνα: Κριτική.
- Walzer, M. (1997). La critique communautarienne du libéralisme. In A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois (Eds.), *Libéraux et communautariens*, PUF, 313-336.
- Wellmer, A. (1997). Conditions d'une culture démocratique. In A. Berten, P. da Silveira, H. Pourtois (Eds.), *Libéraux et communautariens*, PUF, Paris 1997, 375-399.

ABSTRACT

Liberal democracy developed in parallel with the emergence of the nation-state, which allowed freedom and solidarity among its members and, by extension, political unity, while the model of citizenship and distributed rights were determined by national identity. This led to liberal democracy being permeated by a fundamental contradiction between the universality of its liberal values and the particularism of the national community, within which it developed historically. This contradiction highlights the question of whether it is possible - in the conditions of modern multicultural societies - to create the conditions that will allow the synthesis of liberal universal values with the values of national identity in the context of a democratic society, while ensuring its unity.

The democratic school is also faced with the dilemmas of universality or particularism, individual freedoms or - anti-liberal - communal ethics, teaching civil liberty (personal identity) or the cultivation of discipline in an established moral community (collective identity). The key question here is whether the democratic school can promote a sense of citizenship founded on universal values and simultaneously cultivate a common political morality, within which it will be able to reconcile the universal with the national values.

On a theoretical level, a possible answer to these questions is a republican form of political culture, and a corresponding sense of citizenship, cultivated in the democratic school, which brings together civil liberties / identities in the framework of a democratic ethos, understood as the product of an interaction between citizens, without discrimination in the distribution of rights and freedoms. Such democratic ethics cannot give priority to any identity and must harmonize, in conditions of equality, civil liberties with the interests of the - national - community "through continuously imperilled and revisable compositions."